AU-DELA DES DROITS DE L'HOMME : POLITIQUE, LIBERTE, DEMOCRATIE

Alain de Benoist

D'Augustin Cochin à Joseph de Maistre, d'Edmund Burke à Karl Marx, de Hannah Arendt à Michel Villey, la plupart des critiques de l'idéologie des droits de l'homme en ont dénoncé l'universalisme et l'égalitarisme abstrait. Ils ont également fait remarquer qu'en dépouillant de toutes ses caractéristiques concrètes l'homme dont elle proclame les droits, cette idéologie risquait d'aboutir au nivellement et à l'uniformisation. Si l'on admet que l'affirmation des droits de l'homme vise au premier chef à garantir l'autonomie des individus, on comprend du même coup qu'il y a là une contradiction.

L'abstraction des droits de l'homme est ce qui menace le plus de les rendre inopérants. La raison principale en est qu'il est contradictoire d'affirmer à la fois la valeur absolue de l'individu et l'égalité des individus dans le sens d'une identité foncière. Si tous les hommes se valent, s'ils sont tous fondamentalement les mêmes, s'ils sont tous « des hommes comme les autres », loin que puisse être reconnue la personnalité unique de chacun d'entre eux, ils apparaîtront, non pas comme irremplaçables, mais au contraire comme interchangeables. Ne se distinguant plus par leurs qualités particulières, seule leur plus ou moins grande quantité fera la différence. L'équivalence abstraite, en d'autres termes, contredit nécessairement la proclamation de l'absolue singularité des sujets : aucun homme ne peut être à la fois « unique » et foncièrement identique à tout autre. Inversement, on ne peut affirmer la valeur unique d'un individu tout en tenant pour indifférentes ses caractéristiques personnelles, c'est-à-dire sans spécifier ce qui le rend différent des autres. Un monde où tous se valent n'est pas un monde où « rien ne vaut une vie », mais un monde où une vie ne vaut rien.

Cette problématique avait été bien entrevue par Alexis de Tocqueville, qui mettait en relation directe la montée de la valeur d'égalité et le risque d'uniformation au sein de la vie sociale (1). Elle a été reprise plus récemment par Hannah Arendt, qui montre que poser l'homme comme abstraction pure, c'est accroître sa vulnérabilité. « Le paradoxe impliqué par la perte des droits de l'homme, écrit-elle, c'est que celle-ci survient au moment où une personne devient un être humain en général […] ne représentant rien d'autre que sa propre et absolument unique individualité qui, en l'absence d'un monde commun où elle puisse s'exprimer et sur lequel elle puisse intervenir, perd toute signification » (2).

Résumant la thèse de Hannah Arendt, André Clair souligne la « relation entre l'affirmation de droits universels abstraits et l'échec des droits de l'homme à assurer le respect le plus élémentaire des êtres humains comme personnes. Précisément, ce que méconnaît la doctrine des droits de l'homme, avec sa thèse de l'égalité abstraite, c'est qu'il n'y a pas de droits effectifs sans reconnaissance des différences entre les êtres. Là est la pointe de la thèse : les droits de l'homme ne peuvent être que des droits à la *singularité* […] Bien entendu, il s'ensuit une relativité de ces droits, liée à

leur effectivité, celle d'une communauté historique. Mais bien plus que cela, c'est une thèse métaphysique qui est en cause, celle de la différence ontologique : le droit n'a pas son principe en l'homme, même pas dans une subjectivité universelle fondatrice, mais il est un élément du monde ; c'est la différence ontologique, méconnue par l'affirmation de l'égalité abstraite, qui seule donne sa pleine signification aux droits de l'homme, en reconnaissant d'abord une transcendance d'un monde déjà constitué de significations […] Il ne s'agit nullement d'un droit absolu de chacun à la différence, mais de reconnaître que seuls des droits enracinés dans des traditions et vécus dans des communautés ont de l'effectivité » (3).

Il n'est que trop aisé de rappeler ici que la même société qui a affirmé avec le plus de force les droits de l'individu est aussi celle qui, dans les faits, a mis en place les mécanismes d'hétéronomie collective les plus pesants. Les deux phénomènes, on le sait aujourd'hui, ne pouvaient aller l'un sans l'autre, ne serait-ce que parce que seul l'Etat, devenu rapidement Etat-Providence, était en mesure d'atténuer les effets destructeurs pour le tissu social de la montée de l'individualisme. Or, l'intervention de l'Etat dans tous les domaines contredit l'autonomie des volontés, censée fonder la responsabilité des sujets de droit.

« L'émancipation des individus de la contrainte primordiale qui les engageait envers une communauté supposée les précéder quant à son principe d'ordre, et qui se monnayait en très effectives attaches hiérarchiques d'homme à homme, observe Marcel Gauchet, loin d'entraîner une réduction de rôle de l'autorité, comme le bon sens, d'une simple déduction, le suggèrerait, a constamment contribué à l'élargir. L'indéniable latitude acquise par les agents individuels sur tous les plans n'a nullement empêché, mais au contraire, a régulièrement favorisé la constitution, à part et en sus de la sphère de l'autonomie civile, d'un appareil administratif prenant de plus en plus largement et minutieusement en charge l'orientation collective […] Plus s'approfondit le droit des hommes sur la définition de leur société, et plus l'emprise organisatrice de l'Etat bureaucratique, sous couvert de leur en permettre l'exercice, leur en dérobe, en fait, la faculté » (4).

Qu'en est-il alors aujourd'hui du « règne des droits de l'homme » ? Dans la vie courante, la question des fondements n'est pratiquement plus posée. Nos contemporains ne fondent plus les droits sur la nature humaine, depuis que l'on sait qu'aucun « état de nature » n'a jamais précédé la vie en société, et surtout depuis que l'on a appris que la « nature », pour autant qu'elle ait quelque chose à nous dire, oriente dans une direction bien différente de celle de l'idéologie des droits. Mais ils ne sont pas devenus kantiens pour autant. Ils cherchent plutôt à conserver la notion de « dignité » tout en la détachant de toute idée de loi morale. « Respecter la dignité de l'autre être humain, observe Pierre Manent, ce n'est plus respecter le respect qu'il conserve en lui-même pour la loi morale, c'est aujourd'hui, de plus en plus, respecter le choix qu'il a fait, quel que soit ce choix, en réalisation de ses droits » (5).

La tendance actuelle, plus précisément, consiste à convertir en « droits » toute espèce d'exigence, de désir ou d'intérêt. Les individus, à la limite, auraient le « droit » de voir satisfaire n'importe quelle revendication, au seul motif qu'ils peuvent la formuler. Aujourd'hui, réclamer ses droits, c'est seulement une façon de chercher à maximiser son intérêt. L'avènement du consommateur de droits rejoint ainsi l'idéal

économique de l'homme seulement préoccupé d'augmenter son utilité. « L'*homo œconomicus* à la recherche de son intérêt, remarque Guy Roustang, a son homologue dans le monde de la politique : l'individu qui se définit par ses droits » (6). C'est pourquoi le citoyen a de plus en plus de mal à trouver sa place dans une société politiquement conçue sur le modèle d'un marché autorégulé. Réduits à un simple catalogue de désirs posés comme autant de besoins, les droits prolifèrent ainsi continuellement sans plus s'embarrasser de véritable raison d'être. Cette inflation des droits correspond à ce que Michael J. Sandel a appelé la « république procédurale », et à la consécration de la figure de l'« individualiste indépendant » (Fred Siegel) (7).

Est-on alors encore dans une société qui « respecte les droits de l'homme », ou dans une société qui a décidé de faire droit à toutes les formes du désir, de « reconnaître » tous les choix de vie, tous les contenus d'existence, toutes les préférences et toutes les orientations, pourvu que celles-ci n'interfèrent pas trop avec celles des voisins ? Reconnaître les droits de l'homme, cela se ramène-t-il à considérer tous les penchants comme légitimes ?

La banalisation des droits entraîne en tout cas leur dévalorisation. « Ce pluralisme sans limites, écrit Simone Goyard-Fabre, engendre une déréliction tragique : déréliction juridique, puisque le concept de droit se dissout dans le mouvement incontrôlé de revendications sans fin ; déréliction ontologique, car le fait que l'être humain décline sa responsabilité personnelle au profit d'une responsabilité dite collective engendre l'irresponsabilité […] ; déréliction axiologique, car la permissivité totale qui est à l'horizon de la surproduction délirante des droits contient le germe d'un passage aux extrêmes où la démesure et l'excès charrient des pesanteurs qui s'apparentent à un flot nihiliste » (8).

Une autre conséquence, directement liée à l'affirmation de l'individu et de ses droits, est l'extraordinaire montée en puissance de la sphère juridique, désormais perçue comme capable par elle-même de réguler la vie politique et de pacifier la vie sociale. Tocqueville disait qu'aux Etats-Unis, il n'y a guère de question politique qui ne finisse par se résoudre un jour ou l'autre en question judiciaire. Cette situation s'est peu à peu étendue à l'ensemble des pays occidentaux, où les pouvoirs des juges ne cessent de s'étendre et où les rapports sociaux sont de plus en plus déterminés en termes de droits. « L'espace politique devient simplement le lieu où les individus […] conçus comme des agents rationnels, mus par leur intérêt personnel sans aller toutefois jusqu'à enfreindre la morale, acceptent de soumettre leurs revendications à une procédure d'adjudication qu'ils tiennent pour juste » (9).

Le problème est que les déclarations de droits, dans la mesure même où elles veulent tout englober, sont inévitablement plus floues que les lois nationales. La difficulté est alors de les traduire en droit positif, sans entamer le consensus dont elles font l'objet. D'où ce paradoxe, bien relevé par Pierre Manent : « Si l'on s'appuie à l'avenir principalement sur les droits de l'homme pour rendre la justice, la "manière de juger" ne pourra être fixe. L'arbitraire, c'est-à-dire ce contre quoi précisément nos régimes ont voulu se prémunir en instituant le contrôle de constitutionnalité, ira alors croissant, et sera paradoxalement le fait des juges. Or, un pouvoir qui découvre qu'il peut agir arbitrairement ne tarde pas à user et abuser de cette latitude. Il tend au

despotisme » (10).

Le droit international issu de l'ordre westphalien (1648) est aujourd'hui pareillement bouleversé par l'idéologie des droits de l'homme, qui justifie le droit (ou le devoir) d'« ingérence humanitaire », c'est-à-dire la guerre préventive, naguère régulièrement assimilée à la guerre d'agression. Ce droit d'ingérence humanitaire, qui viole ouvertement la charte des Nations-Unies, n'a aucun précédent dans le droit des nations (11). Il suggère que tout Etat, quel qu'il soit, peut à son gré intervenir dans les affaires intérieures d'un autre Etat, quelqu'il soit, au prétexte d'y empêcher des « atteintes aux droits de l'homme ». Justifiant l'interventionnisme politico-militaire auquel la décolonisation avait théoriquement mis fin, il permet à un ensemble de pays ou d'instances prétendant agir au nom d'une nébuleuse « communauté internationale » d'imposer partout leur façon de voir sans tenir compte ni des préférences culturelles ni des pratiques politiques et sociales acceptées ou ratifiées démocratiquement. On voit tout de suite les risques de dérive afférents à une telle doctrine, qui ouvre tout simplement la porte à des guerres sans fin, le *jus ad bellum* se substituant au *jus in bello*.

L'idée d'une justice s'exerçant par-delà les frontières peut certes séduire. Il faut voir cependant qu'elle se heurte à des obstacles insurmontables. Le droit ne peut en effet flotter au-dessus du politique. Il ne peut s'exercer qu'à l'intérieur d'une communauté politique ou résulter de la décision de plusieurs unités politiques de se lier entre elles de la façon qui leur convient. Cela signifie qu'aussi longtemps qu'il n'existe pas de gouvernement mondial, le droit d'ingérence humanitaire ne peut être qu'un simulacre de droit.

Toute justice a besoin d'une puissance politique qui lui serve au moins de force d'exécution. En l'absence d'un gouvernement mondial, la puissance appelée à jouer le rôle d'une police planétaire ne peut être que celle de forces armées assez puissantes pour que nul ne puisse leur résister. Comme les armées sont toujours au service d'Etats particuliers, cela revient donc à consacrer l'hégémonie des superpuissances, dont il serait naïf de croire qu'elles ne chercheront pas d'abord à servir leurs propres intérêts, fût-ce en couvrant leurs agressions du manteau de la morale et du droit. Il en résulte que, parmi les présumés coupables, seuls les faibles pourront être châtiés, tandis que les puissants, qui ne sauraient être amenés à se punir eux-mêmes, ne seront pas inquiétés (12). Or, une justice qui n'est pas la même pour tous ne mérite pas ce nom.

Rappelant le mot de Proudhon : « Qui dit humanité veut tromper », Carl Schmitt avait déjà remarqué que « le concept d'humanité est un instrument idéologique particulièrement utile aux expansions impérialistes, et sous sa forme éthique et humanitaire, il est un véhicule spécifique de l'impérialisme économique » (13). En toute hypothèse, l'humanité n'est pas un concept politique. Une « politique mondiale des droits de l'homme » est donc, elle aussi, une contradiction dans les termes.

L'idée qu'en politique le bien ne peut qu'engendrer le bien ignore ce que Max Weber appelait le paradoxe des conséquences. L'expérience historique montre que les meilleures intentions peuvent avoir des effets catastrophiques. Elle montre aussi que le droit d'ingérence ne règle jamais aucun problème, mais tend au contraire à les

multiplier, ainsi qu’on a pu le voir au Kosovo, en Afghanistan ou en Irak. La démocratie et les libertés ne s’imposent pas de l’extérieur, surtout en un instant. Leur instauration ne peut résulter que d’une évolution locale, non d’une conversion forcée. Au surplus, les souverainetés politiques attaquées ou laminées par le discours des droits de l’homme ne disparaissent pas au profit d’un monde pacifié et plus juste, mais au profit de souverainetés économiques et financières, génératrices d’inégalités et de tensions sociales, exercées plus arbitrairement encore par les entreprises multinationales et les marchés financiers. « L’idéologie des droits de l’homme, constate Alain Bertho, appelle moins à la libération des peuples qu’à la police des Etats » (14).

A peine la Révolution avait-elle proclamé les droits de l’homme que, pour les rendre plus effectifs, elle instituait la Terreur. De 1792 à 1801, c’est au nom de la « liberté » que la France s’est engagée dans une politique d’occupation, d’annexions et de conquêtes. Le droit d’ingérence humanitaire est pareillement belligène. « Il n’est pas exclu que, de même que les hommes se font la guerre “pour une paix meilleure”, écrivait Julien Freund, il n’arrive qu’un jour ils se battent au nom de conceptions également recommandables concernant les droits de l’homme » (15). On en est très exactement là. Bernard Kouchner qui, il n’y a pas encore si longtemps, se flattait de « se trouver toujours du côté de ceux qui reçoivent les bombes et non de ceux qui les lancent », déclare aujourd’hui : « Une guerre préventive est une notion qui me paraît, non seulement très juste, mais qui s’approche de ce que, avec d’autres, nous avons proposé comme devoir, puis droit d’ingérence » (16). Mais le droit d’ingérence ne justifie pas seulement la guerre préventive. En dotant les guerres qu’il provoque d’un caractère moral, en les présentant comme des « guerres justes », il aboutit à criminaliser l’ennemi, à en faire une figure du Mal : qui fait la guerre au nom de l’humanité ne peut que placer ses adversaires hors humanité. Par définition, la « guerre juste » est une guerre totale.

*

On sait que la doctrine des droits de l’homme, définissant les droits comme des attributs inhérents à la nature humaine, pose l’individu comme autosuffisant. « Les droits fondamentaux au sens propre, souligne Carl Schmitt, ne sont que les droits libéraux de l’homme comme personne individuelle » (17). C’est d’ailleurs parce que les droits de l’homme sont les attributs d’un individu isolé, d’un sujet désengagé, indépendant par rapport à ses semblables, car censé trouver en lui-même ses raisons d’être essentielles, qu’ils ne sont pas posés comme la contrepartie de devoirs qui leur seraient symétriques. Cet individualisme était à l’origine si marqué que la Déclaration de 1789 ignore la liberté d’association, et plus largement toute forme de droit collectif, ses auteurs condamnant par ailleurs (loi Le Chapellier, décret d’Allarde) tous les groupements à base professionnelle. Les droits collectifs sont aujourd’hui reconnus, mais les droits de l’homme sont toujours des droits dont la réalisation est censée, en dernière instance, concerner le seul individu, même lorsque certains de ces droits ne peuvent se réaliser que collectivement.

« L’humanisme moderne est un subjectivisme abstrait, écrit Jean-Louis Vullierme. Il imagine les hommes comme des individus préconstitués, substances

universellement porteuses des mêmes attributs, aptes à faire valoir les mêmes exigences en toutes circonstances d'après des règles formelles déductibles d'une rationalité unique » (18). Cet individualisme ou atomisme implique évidemment le contractualisme : dès lors qu'il n'y a au départ que des individus isolés, on ne peut expliquer la formation des sociétés que par le contrat, procédure juridique caractéristique du droit privé : antérieurement au marché, il n'y a que lui qui puisse tourner l'immense difficulté qu'il y a à fonder la légitimité d'une société sur le principe de l'indépendance de l'individu, c'est-à-dire sur « le principe le plus asocial qui soit » (19). Cependant, dans la doctrine des droits de l'homme, le contrat social ne change pas la nature des individus. La société demeure une simple somme d'atomes individuels aux volontés souveraines, tous également mus par la recherche rationnelle de leur meilleur intérêt. Chaque agent définit ses objectifs par lui-même, de façon volontaire, et n'adhère à la société que sur une base instrumentale. En d'autres termes, seul l'individu existe vraiment, tandis que la société ou la collectivité n'est qu'une abstraction, un faux-semblant ou une réalité surajoutée.

Pour les théoriciens des droits, la politique n'a donc rien de naturel. Par rapport à l'état de nature, elle constitue une superstructure artificielle ou rapportée. Cette superstructure, pour être légitime, doit être au service de l'individu et renoncer à se définir comme action menée par un être collectif : « Le *but* de toute association politique, lit-on à l'art. 2 de la Déclaration de 1789, est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme ». Au sein de la société, l'homme ne se définit donc pas d'emblée comme citoyen, mais d'abord comme membre de la « société civile » (ou sphère privée), celle-ci se définissant elle-même comme la part de la société qui peut à bon droit être soustraite à la vie politique (ou sphère publique). C'est bien pourquoi la théorie des droits donne la priorité aux droits *privés* de l'individu. Comme l'écrit Marcel Gauchet, « ce n'est pas de n'importe quelle version des droits de l'homme qu'il est question, mais d'une version exactement définie, qui consiste à exploiter l'inhérence des droits à la personne contre l'appartenance du citoyen » (20).

Au départ, la théorie des droits de l'homme semblait s'élever seulement contre une forme politique particulière, en l'occurrence le despotisme. Mais en fait, c'est contre *toute* forme de politique que se déploie sa critique. L'idée-clé est celle d'une opposition de principe, toujours latente, entre l'individu et la communauté ou la collectivité à laquelle il appartient. L'individu serait toujours menacé par ce qui excède son être individuel, en sorte que c'est seulement en affirmant ses prérogatives d'individu qu'il se prémunirait contre cette menace. Dans cette optique, ni la société, ni la famille, ni les pouvoirs publics, ni les relations sociales, ni même la culture ne sont perçus comme pouvant aussi constituer une protection. D'où la nécessité de garantir aux actions individuelles une sphère inviolable et « sacrée ».

Il n'est donc pas exagéré de dire que la proclamation des droits revêt dès l'origine un sens antipolitique. Comme le remarque Carl Schmitt, elle signifie que « la sphère des libertés de l'individus est en principe *illimitée*, tandis que celle des pouvoirs de l'Etat est par principe *limitée* » (21). Parallèlement, la théorie des droits de l'homme crée une nouveauté radicale : une liberté indépendante de toute participation aux affaires politiques, une liberté de l'individu séparée de la liberté de la communauté politique à laquelle il appartient, idée qui aurait été considérée dans l'Antiquité

« comme absurde, immorale et indigne d'un homme libre » (Carl Schmitt). Enfin, si les droits sont illimités dans leur principe, les devoirs, eux, ne peuvent être que limités — à la fois parce qu'étant liés à la vie sociale, ils ne peuvent pas être la contrepartie de droits inhérents à la nature humaine, et parce qu'il serait contradictoire, du point de vue de la théorie des droits, d'imaginer des devoirs illimités envers des entités conçues comme potentiellement toujours menaçantes pour l'individu. Dans cette optique, certaines questions sont délibérément laissées de côté, par exemple la question de savoir si et dans quelles circonstance une collectivité peut avoir des droits par rapport aux individus qui la composent. Dans le meilleur des cas, toute restriction des droits par le pouvoir politique ne peut que recevoir le statut d'exception.

Une bonne illustration de la façon dont l'affirmation de la souveraineté de l'individu antagonise nécessairement l'organisation politique de la société est fournie par la façon dont la Révolution française a tenté de concilier les droits de l'homme et ceux du citoyen — question qui, à bien des égards, ressemble au vieux problème de l'union l'âme et du corps.

L'art. 2 de la Déclaration de 1791 affirme que les droits du citoyen ont pour destination exclusive la conservation des droits de l'homme. Cette affirmation est répétée à l'art. 1 de la Déclaration de 1793. Par là, le droit révolutionnaire vise de toute évidence à réconcilier le droit subjectif et le droit objectif, le droit naturel et le droit positif, à assurer la jointure de la citoyenneté et de l'appartenance à l'humanité. Pourtant, sous la Révolution, l'homme « naturel » n'apparaît vraiment saisissable que sous l'espèce du citoyen. L'une des raisons en est probablement que le pouvoir révolutionnaire succédait à un pouvoir étatique déjà existant, alors que les Déclarations américaines des droits visaient, dans un contexte totalement différent, à édifier de toutes pièces une nouvelle entité politique (22). Rousseau, de son côté, s'était déjà prononcé pour le primat du citoyen dans une page célèbre : « Il faut opter entre faire un homme ou un citoyen ; car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre » (23). Les rédacteurs des textes révolutionnaires adhèrent eux-mêmes à une conception civiliste des droits, qui va de pair avec un fort légicentrisme, et cette tendance est encore renforcée par leur désir de définir en priorité les droits de la nation. La consécration de la souveraineté de la nation l'a en effet emporté rapidement sur celle des droits universels de l'individu. « La nation, écrit Mona Ozouf, n'est pas pensée comme composée d'individus libres et égaux, mais dotée, dès les premiers jours de la Révolution, d'une priorité absolue » (24). La définition de l'homme comme un sujet naturel qui a besoin de devenir objet d'une législation positive pour être reconnu comme sujet de droit, a donc consacré le primat des droits du citoyen — ce qui a permis au pouvoir révolutionnaire de légitimer l'embrigadement politique des individus.

Examinant sous l'angle théorique la définition des droits de l'homme et des droits du citoyen dans la Déclaration de 1789, Karl Marx remarque de son côté que, dans le droit libéral et bourgeois, le développement conjoint de ces deux sphères est rhétoriquement possible, mais concrètement contradictoire, dans la mesure où il coupe l'homme en deux et lui assigne, à l'intérieur de chaque sphère, des finalités qui ne peuvent se concilier ni même se rejoindre.

De même qu'il voit très bien que derrière le droit au travail, il y a d'abord le pouvoir du capital, Marx voit aussi qu'avec la généralité abstraite de l'« homme » dont on proclame les droits s'affirme avant tout le jeu des intérêts privés. C'est pourquoi il dénonce le formalisme des droits de l'homme et leur instrumentalisation au profit de la classe possédante, seule capable de déterminer par ses lois dans quelles limites doit s'exercer la liberté de chacun. Les droits sont censés valoir pour tous, mais en fait ils sont substantiellement réservés à la bourgeoisie. « Aucun des prétendus droits de l'homme, écrit Marx, ne s'étend au-delà de l'homme égoïste, au-delà de l'homme comme membre de la société civile, savoir un individu replié sur lui-même, sur son intérêt privé et son caprice privé, l'homme séparé de la communauté » (25). Affirmer que la fin de toute association politique est la conservation des droits de l'homme, faire des droits du citoyen un « simple moyen pour conserver ces prétendus droits de l'homme » revient dès lors à mettre le citoyen au service de l'homme égoïste : « Ce n'est pas l'homme comme citoyen, mais l'homme comme bourgeois qui est pris pour l'homme proprement dit, pour l'homme *vrai* […] L'homme réel n'est reconnu que sous l'aspect de l'individu égoïste et l'homme vrai que sous l'aspect du citoyen abstrait » (26).

La thèse de Marx a été explicitement critiquée par Claude Lefort, qui affirme que c'est au contraire l'abstraction des droits de l'homme, leur caractère anhistorique et formel, qui en fait la valeur et garantit la possibilité d'y recourir dans n'importe quelle situation. C'est précisément, dit Lefort, parce que les droits de l'homme sont ceux d'un homme sans détermination qu'ils peuvent répondre à leur définition : « Les droits de l'homme ramènent le droit à un fondement qui, en dépit de sa dénomination, est sans figure, se donne comme intérieur à lui, et en ceci, se dérobe à tout pouvoir qui prétendrait s'en emparer » (27). Mais Lefort n'explique pas comment de tels droits, dont aucun « pouvoir » ne saurait s'emparer, pourraient en dehors d'un cadre politique, impliquant lui-même un pouvoir, être garantis et appliqués.

Cela pose le problème plus général de l'effectuation des droits. Les droits de l'homme relèvent en effet du droit naturel moderne, non du droit positif. Or, à la différence de ce dernier, le droit naturel ne dispose par lui-même d'aucun moyen de contrainte. C'est un droit « désarmé », et le droit naturel moderne l'est plus encore que l'ancien dans la mesure où il ne reconnaît pas la nature sociale de l'homme. Des droits conçus comme attributs inaliénables du sujet, c'est-à-dire des droits dont tout homme est fondé à exiger le respect au seul motif qu'il est un homme, ne possèdent « par eux-mêmes et en eux-mêmes ni dimension ni portée juridique » (Simone Goyard-Fabre). Pour qu'ils puissent en acquérir une, ils doivent être consacrés par des règles de droit positif, lequel ne se conçoit qu'à l'intérieur d'une société. Seul le droit positif peut dire en effet à qui de tels droits doivent bénéficier, qui se trouve lésé et en quoi par leur inapplication, etc. En d'autres termes, les droits subjectifs, posés comme extérieurs à tout fait social, ne peuvent acquérir de consistance effective que dans un cadre social. C'est un premier paradoxe. Régis Debray le résume en ces termes : « Qui se veut simple individu pour jouir d'une plénitude de liberté oublie qu'il n'y a pas de droits de l'homme sans la forme juridique d'un Etat » (28).

Un second paradoxe résulte de la difficulté qu'il y a à prétendre que les droits de l'homme doivent primer sur le droit positif, en sorte que tout pouvoir politique doit

commencer par les reconnaître, tout en admettant que la validité pratique de ces droits dépend de la capacité de ce même pouvoir politique à les appliquer. Bentham avait déjà stigmatisé cette aporie du contractualisme, qui consiste à fonder les droits du citoyen sur les droits de l'homme, alors que les seconds ne peuvent avoir d'existence effective qu'à partir des premiers. « D'une part, observe Julien Freund, on demande le respect de ces droits au même titre qu'on respecte les dispositions du droit positif, mais de l'autre on laisse entendre avec plus ou moins de perspicacité que la validité de ces droits ne devrait pas dépendre des instances législatives ordinaires, puisqu'ils prétendent à l'universalité » (29).

Plus généralement encore, cela pose la question des rapports entre la politique et le droit. L'idéologie des droits de l'homme, on l'a vu, pose l'antériorité du droit naturel par rapport au fait social et en tire argument pour limiter les prérogatives du politique. Or le droit, étant impuissant par lui-même, suppose toujours autre chose que lui-même pour s'exercer. Comme l'écrit Marcel Gauchet, « le point de vue du droit ne permet pas de rendre compte du cadre où peut régner le droit. C'est ici qu'il faut passer au point de vue politique. Il est appelé par la mesure des limites des pensées de la fondation en droit » (30).

La tension entre les droits de l'homme et ceux du citoyen, c'est-à-dire de l'homme considéré en tant que membre d'une communauté politique particulière, apparaît encore dans les débats qui ont entouré l'avènement des droits dits « de la seconde génération », c'est-à-dire des droits collectifs ou sociaux.

Ces droits de la seconde génération (droit au travail, droit à l'éducation, droit à l'assistance médicale, etc.) sont d'une tout autre nature que les droits individuels. Parfois qualifiés de « droits-égalité » par rapport aux « droits-libertés », de « droits à » par rapport aux « droits de », ou encore de « *rights of recipience* » par rapport aux « *rights of action* » (31), ils représentent avant tout des créances permettant aux sociétaires de réclamer ou d'obtenir des prestations positives de l'Etat. Ce ne sont donc pas tant des *attributs* naturels que des *attributions* qu'une société particulière, parvenue à un certain moment de son histoire, pense pouvoir et devoir donner à ses membres. Non seulement ils « présupposent une société civile organisée qui sera le garant de leur effectivité » (32), mais dans la mesure même où ils s'étayent sur la notion de solidarité, ils impliquent le fait social et ne peuvent se déduire de la nature prépolitique de l'individu. Enfin, contrairement aux droits de la première génération, qui sont illimités par principe (on ne peut les restreindre sans porter atteinte à ce qui les fonde), ils sont au contraire limités, car toute créance vis-à-vis d'autrui est limitée par les capacités de prestation et les moyens d'autrui.

Alors que la théorie des droits individuels tend à limiter le pouvoir et l'autorité de l'Etat, l'institution des droits collectifs fait de ce dernier l'outil privilégié de leur mise en œuvre. L'Etat est tenu, non plus de s'abstenir, de se restreindre ou de se désengager, mais au contraire de s'impliquer, de s'engager, voire de s'instituer comme l'unique prestataire d'un nombre de services toujours plus grand. « La reconnaissance de droits sociaux ayant le caractère de "créances", écrit Jean-François Kervégan, implique que soit conféré et reconnu à la cité suffisamment de pouvoir sur ses membres pour qu'elle puisse leur garantir la jouissance de ces droits, malgré l'opposition possible des intérêts particuliers entre eux et de certains d'eux à

l'égard de mesures susceptibles de les léser » (33).

Telle est bien la raison de l'hostilité des milieux libéraux envers les droits collectifs, qu'ils qualifient dans le meilleur des cas de « beaux idéaux » (34), c'est-à-dire de vœux pieux sans justification réelle. Si certains de ces droits sont réductibles à des données individuelles, d'autres en effet ne peuvent être répartis : ils ont pour débiteurs, non des individus, mais des collectivités. Le droit d'un individu à parler sa langue, par exemple, est indissociable du droit à l'existence du groupe qui pratique cette langue, et ce second droit conditionne le premier. Or, l'individualisme libéral récuse l'idée même qu'une collectivité puisse se voir attribuer des traits individuels, en l'occurrence des droits, et postule que la valeur d'un bien dépend de sa conformité avec le principe du respect que l'on doit au seul individu. C'est pourquoi Hayek dénonce avec violence les droits sociaux, en tant qu'ils ressortissent d'une justice distributive : « Toute politique se proposant comme but un idéal de justice distributive substantielle mène nécessairement à la destruction de l'état de droit » (35) !

Il serait donc vain de chercher à nier, ainsi que le fait Claude Lefort (36), la profondeur du « fossé générationnel » séparant les droits individuels des droits collectifs. Entre les uns et les autres, il y a une différence de nature, non une différence de degré. Cette différence de nature va bien au-delà de l'antinomie classique entre l'égalité, assimilée à la justice, et la liberté (37). D'une part, les droits individuels peuvent faire obstacle à la réalisation des droits collectifs, à moins que ce ne soit l'inverse (c'est pourquoi libéraux et socialistes s'accusent mutuellement de violer les premiers au nom des seconds, ou les seconds au nom des premiers). D'autre part, nombre de biens publics ou sociaux ne sont pas décomposables, ce qui signifie qu'ils n'ont de sens que dans une aperception holiste de l'agir social. L'institution de droits collectifs implique de reconnaître l'importance de la notion d'appartenance et conduit à faire des groupes des sujets de droit, ce que la théorie classique des droits de l'homme s'est toujours refusée à faire. Les libéraux en tirent argument pour critiquer les droits sociaux. On pourrait à bon droit en tirer la conclusion inverse : les droits sociaux, du seul fait qu'ils sont sociaux, sont plus crédibles que ceux tirés d'une « nature » individuelle abstraite, surtout quand ils permettent de remettre à l'honneur la notion de justice distributive.

*

Dans l'opinion commune, la lutte en faveur des droits de l'homme est fréquemment présentée comme un aspect de la lutte en faveur de la démocratie. « La démocratisation complète de l'Europe, déclarait en 1990 Javier Perez de Cuellar, alors secrétaire général des Nations-Unies, sera une réaffirmation du caractère universel de la Déclaration des droits de l'homme » (38). La même opinion a été émise depuis par Francis Fukuyama, et par bien d'autres auteurs. Dans cette optique, démocratie et droits de l'homme sont censées progresser du même pas. Les deux expressions ne sauraient se contredire. Elles deviennent même presque synonymes.

Cette opinion n'en a pas moins été maintes fois contestée. S'interrogeant sur la

relation entre la démocratie et les droits de l'homme, Julien Freund disait qu'elle « n'est pas évidente ». Leur mise en équivalence, écrit Jean-François Kervégan, est pour le moins « problématique » (39). Myriam Revault d'Allonnes ajoute qu'elle « ne va pas de soi » (40). Il y a à cela plusieurs raisons.

Une première raison est que la démocratie est une doctrine politique, les droits de l'homme une doctrine juridique et morale, et que ces deux types de doctrine ne s'accordent pas spontanément. En tant que régime politique, la démocratie tend tout naturellement à restreindre ce qui n'est pas démocratique et, plus largement, ce qui n'est pas politique. La théorie des droits, au contraire, tend à restreindre les prérogatives du politique. Mais surtout, ainsi qu'on l'a vu à propos des droits de l'homme et des droits du citoyen, l'une et l'autre n'ont pas le même sujet. L'idéologie des droits de l'homme ne veut connaître que des individus abstraits, la démocratie ne connaît que des citoyens. Or, même s'ils font usage de la même rhétorique juridique, les droits du citoyen (égalité devant la loi, liberté de pétition, droit égal de suffrage et de vote, accès égal aux emplois publics dans la mesure des capacités, etc.) sont fondamentalement différents des droits de l'homme. Ils ne sont pas des attributs de l'homme en tant qu'homme, mais des *capacités* liées, non seulement à un régime politique particulier (la démocratie), mais aussi, et surtout, à une appartenance spécifique (une communauté politique donnée). La théorie des droits de l'homme donne indistinctement le droit de vote à tous les hommes en tant qu'ils sont des hommes (« un homme, une voix »). La démocratie donne le droit de vote à tous les citoyens, mais le refuse aux non-citoyens. « Les droits démocratiques du citoyen, écrit Carl Schmitt, ne présupposent pas l'individu humain libre dans l'état extra-étatique de “liberté”, mais le citoyen vivant dans l'Etat […] Ils ont de ce fait un caractère essentiellement politique » (41).

Un régime démocratique tient d'autre part sa légitimité du consentement du peuple, celui-ci étant généralement exprimé par le vote. En dernière analyse, la démocratie est le régime qui consacre la souveraineté du peuple. A l'inverse, le discours des droits de l'homme se donne d'emblée comme certitude morale, comme vérité universelle, censée s'imposer partout du seul fait de son universalité. Sa valeur ne dépend donc pas d'une ratification démocratique. Mieux encore, il peut s'y opposer.

« La problématique des droits de l'homme, observe Revault d'Allonnes, relève d'une fondation individuelle — la problématique des droits naturels de l'individu — qui entre inévitablement en tension avec les requisits de la souveraineté » (42). Cette tension peut revêtir deux aspects. D'une part, dans la mesure où le droit international inspiré de la théorie des droits de l'homme — le droit d'ingérence — implique une limitation de la souveraineté des Etats et des peuples, il implique par là même, au sein de tout Etat démocratique, une limitation de la souveraineté populaire. D'autre part, les conditions dans lesquelles a été énoncée la théorie des droits de l'homme font que le suffrage lui-même ne peut plus être reconnu comme souverain que pour autant qu'il ne contredit pas aux postulats de cette théorie. Dans la perspective des droits de l'homme, explique Guy Haarscher, « le principe démocratique ne peut valoir que dans de strictes limites, qui sont précisément celles de la philosophie des droits de l'homme : à supposer qu'un seul individu défende ces derniers contre une opinion majoritaire décidée à les violer, c'est ce solitaire qui, du point de vue de la

philosophie contractualiste, [aura] adopté la seule attitude légitime » (43).

Les votes démocratiques n'allant pas dans le sens des droits de l'homme sont donc immédiatement rejetés comme « irrationnels » et illégitimes. La même idéologie s'oppose à ce que le peuple soit consulté, par exemple par voie de référendum, sur des sujets considérés comme trop « sensibles ». Une certaine dénonciation du « populisme » entre de toute évidence dans ce cadre : quand on aborde la question des « droits de l'homme », le peuple est suspecté de trop souvent penser mal.

« La reconnaissance et la proclamation des droits de l'homme, écrit encore Jean-François Kervégan, impliquent que des limites infranchissables soient posées à la souveraineté, qu'elle soit monarchique ou populaire » (44). Or, toute limitation de la souveraineté populaire représente une attaque contre le fondement même de la démocratie. Elle équivaut à une obligation faite aux citoyens de renoncer à n'être gouvernés que par les dirigeants qu'ils ont élus. Elle implique que l'autorité ultime à laquelle les citoyens doivent obéissance n'est plus celle de ces dirigeants élus, mais celle d'instances ou de juridictions internationales dont les membres, parlant en quelque sorte au nom d'une vérité révélée, n'ont pas la moindre légitimité démocratique. La souveraineté populaire étant placée sous conditions, c'est un clair retour à l'hétéronomie politique et sociale (45).

Significatif est le fait qu'aujourd'hui, on reproche beaucoup moins aux gouvernements autoritaires de manquer aux règles de la démocratie que de ne pas « respecter les droits de l'homme ». Pour pallier à l'instabilité politique qui entrave l'expansion planétaire des marchés, la Commission Trilatérale, mise en place en 1973 et dont les deux principaux théoriciens étaient Samuel Huntington et Zbigniew Brzezinski, avait déjà exprimé le souhait de restreindre le champ des pratiques démocratiques dans les pays du Tiers-monde. « Pour répondre à ces deux exigences — démocratie restreinte et survie du capitalisme —, écrit Edmond Jouve, un ingrédient a été trouvé : l'idéologie des droits de l'homme » (46).

La redéfinition de la démocratie comme le « régime qui respecte les droits de l'homme », c'est-à-dire finalement sa réduction à la démocratie libérale, est donc intellectuellement insoutenable (47), mais elle est politiquement très rentable, puisqu'elle permet de récuser comme contradictoire toute décision démocratique allant à l'encontre de l'idéologie des droits de l'homme. Jean-Fabien Spitz constate cependant qu'une telle démarche est elle-même contradictoire, car « dire que les droits des individus dépendent de la raison et de la nature, mais prétendre les soustraire à la discussion par l'ensemble des êtres doués de raison, c'est détruire leur fondement rationnel » (48). (Seul en fait peut être déclaré antidémocratique un vote majoritaire qui aboutirait à l'abolition de la démocratie, car une telle décision contredirait la fin dont le vote n'est qu'un moyen).

« On ne peut rien dire de rigoureux sur une politique des droits de l'homme, a écrit Claude Lefort, tant qu'on n'a pas examiné si ces droits ont une signification proprement politique ». Dès 1980, dans un article qui a fait date, Marcel Gauchet avait précisément affirmé que « les droits de l'homme ne sont pas une politique » (49). Il y définissait en ces termes « le plus grand péril que recèle le retour aux droits de l'homme : retomber dans l'ornière et l'impasse d'une pensée de l'individu contre la

société, succomber à la vieille illusion qu'on peut faire fond sur l'individu et partir de l'individu, de ses exigences et de ses droits, pour retomber à la société. Comme si l'on pouvait disjoindre la recherche d'une autonomie individuelle de l'effort vers une autonomie sociale » (50). « Les droits de l'homme, concluait-il, ne sont pas une politique dans la mesure où ils ne nous donnent pas prise sur l'ensemble de la société où ils s'insèrent. Ils ne peuvent devenir une politique qu'à la condition qu'on sache reconnaître et qu'on se donne les moyens de surmonter la dynamique aliénante de l'individualisme qu'ils véhiculent comme leur contrepartie naturelle » (51).

Vingt ans plus tard, Gauchet a publié un nouvel article dans lequel il reprend et approfondit la même problématique (52). Il ne se borne pas à y réaffirmer que la « politique des droits de l'homme » conduit à l'impuissance collective. Il y montre aussi qu'en voulant assumer une telle politique la démocratie sape « les bases sur lesquelles elle repose et les instrument dont elle a besoin ».

L'idéologie des droits de l'homme, explique-t-il, isole au sein des sociétés l'élément juridique au détriment du politique et du social-historique : « Nous sommes témoins d'une revanche du droit et, concomitamment, d'une éclipse du politique et du social-historique » (53). Cette idéologie argumente en outre au nom de droits strictement *individuels*. Or, « s'il est un péril à l'horizon, c'est celui de l'affaiblissement du collectif devant l'affirmation des individus » (54). Toute politique démocratique doit en effet reconnaître que la société dont elle a la charge excède la simple somme de ses composantes individuelles, faute de quoi il ne saurait y avoir de volonté générale. C'est pourquoi « la politique des droits de l'homme échoue sur le fond en tant que politique démocratique. Elle échoue en ce qu'elle contribue à produire une société dont le dessein global échappe à ses membres. Elle peut bien élargir les prérogatives de l'individu dans la société ; plus elle y parvient, plus la figure d'ensemble des individus se dérobe dans sa cohérence ; moins elle est intelligible et gouvernable […] La politique des droits de l'homme tourne le dos et ne peut que tourner le dos aux perspectives d'un authentique gouvernement de la collectivité par elle-même » (55).

Or, comme Gauchet le précise encore ailleurs, la démocratie « est et doit être le gouvernement de la collectivité par elle-même dans son ensemble, et pas seulement dans ses parties. Elle est et doit être autogouvernement de la communauté politique en tant que telle, sauf de quoi les prérogatives de droit des membres et des composantes de cette communauté se révèlent à terme illusoires. La démocratie des droits est une démocratie tronquée, qui perd de vue la dimension proprement politique de la démocratie ; elle oublie le fait de la communauté politique, fait au niveau duquel se joue en dernier ressort l'existence de la démocratie […] L'installation du sujet individuel de droit dans la plénitude de ses prérogatives entraîne l'occultation du sujet politique collectif de la démocratie » (56).

« Il y a deux manières principales de concevoir une humanité métapolitique, une humanité ayant surmonté ou dépassé sa condition politique, note Pierre Manent. Ce peut être une humanité organisée selon le droit, ce peut être une humanité vivant selon la morale » (57). L'idéologie des droits conjugue l'une et l'autre, et c'est pourquoi elle ne peut que *manquer* le politique. Mais elle le manque également, et

surtout, parce qu'elle a pour un sujet un homme abstrait, posé à l'« état de nature », c'est-à-dire à l'état présocial. Hannah Arendt l'avait déjà remarqué : « C'est parce que la philosophie et la théologie s'occupent toujours de *l'*homme, parce que toutes leurs déclarations seraient exactes quand bien même n'y aurait-il qu'un seul homme ou seulement deux hommes, ou uniquement des hommes identiques, qu'elles n'ont jamais trouvé aucune réponse philosophiquement valable à la question : qu'est-ce que la politique ? » (58).

La notion d'individu, sur laquelle se base tout le discours des droits de l'homme, est en fait une notion d'une insigne pauvreté, puisque la seule chose qui qualifie un individu, c'est qu'il est un individu. (On peut même se demander, dans ces conditions, s'il est raisonnable de lui attribuer quoi que ce soit). Selon la doctrine des droits, c'est en posant l'homme comme individu qu'on en atteindrait l'essence. En réalité, un homme dépouillé de toutes ses caractéristiques concrètes n'est nullement un « homme en soi ». Il n'est plus rien, car il a « perdu les qualités qui permettent aux autres de le traiter comme leur semblable » (59). « L'échec des droits de l'homme face à la réalité historique et politique, écrit Myriam Revault d'Allonnes, témoigne surtout des impasses d'une conception naturaliste qui se renverse immanquablement en son contraire. A l'épreuve des faits — c'est-à-dire à l'épreuve de la perte de qualités *politiques* tenues pour substantielles —, ce qui se découvre n'est pas le substrat permanent d'une nature humaine, c'est une pure indétermination privée de sens » (60).

Les premiers théoriciens des droits de l'homme n'avaient pas tort de se référer à la nature humaine. Mais c'est l'idée qu'ils s'en faisaient qui était inconsistante. On sait aujourd'hui — on le sait même depuis longtemps — que l'homme est un être social, que l'existence des hommes n'a pas précédé leur coexistence, bref que la société est l'horizon sous lequel s'inscrit dès l'origine la présence humaine au monde. De même qu'il n'y a d'esprit qu'incarné, il n'y a d'individu que situé dans un contexte social-historique déterminé. L'appartenance à l'humanité n'est donc jamais immédiate, mais médiate : on n'y appartient que par le truchement d'une collectivité particulière ou d'une culture donnée. Il est impossible à l'homme de se définir simplement comme individu parce qu'il vit nécessairement dans une communauté, où il est en relation avec des valeurs, des normes, des significations partagées, et que l'ensemble de ces relations, de ces pratiques, en un mot tout ce qui fait son milieu de vie et entoure son être, n'est pas surajouté, mais au contraire *constitutif* de son moi.

L'homme a besoin d'une communauté pour vivre et pour bien vivre. Mais « le mot célèbre d'Aristote, que l'homme est un animal politique, ne signifie pas seulement que l'homme est naturellement fait pour vivre en société ; il signifie aussi que l'homme demande naturellement à mener une vie politique, et à participer activement à la vie de la communauté politique » (61). « Nous appelons juste, écrit Aristote, ce qui produit et conserve le bonheur et ses composants pour la communauté politique » (62).

Or, il n'est tout simplement pas possible de penser et d'organiser un corps politique dans les termes stricts de l'individualisme. « Une société n'est pas plus décomposable en individus qu'une surface géométrique ne l'est en lignes ou une

ligne en points », disait déjà Auguste Comte (63). « Un individu est un nœud isolé, écrivait plus récemment Raimundo Panikkar ; une personne est le tissu tout entier qui est autour de ce nœud, fragment du tissu total que constitue le réel […] Il est indéniable que, sans les nœuds, le tissu se déferait ; mais sans le tissu, les nœuds n'existeraient même pas » (64). Il s'en déduit que tout projet politique implique une certaine forme de holisme. Dans le holisme, la société est antérieure à l'individu, comme « le tout est nécessairement antérieur à la partie » (Aristote). Mais les parties englobées par le tout ne se réduisent pas à ce tout, et c'est en cela que le holisme se distingue du collectivisme. La différence essentielle est que, dans le collectivisme, les entités sociales s'imposent absolument aux individus, tandis que dans le holisme, ce sont les capacités des individus qui dépendent de leurs relations sociales. Cette dépendance n'est donc pas de nature causale, mais constitutive et réciproque. Dans cette perspective, le bien commun n'est ni le bien propre du tout ni la simple somme des biens particuliers : il est un bien commun aux parties et au tout.

Il est dès lors évident, si l'on admet que la défense et la promotion des droits requièrent en priorité l'affirmation du politique, qu'en s'attaquant au politique, en cherchant sans cesse à en réduire les prérogatives, la théorie des droits sape les bases mêmes de son effectuation. Un homme ne peut avoir de droits que dans un cadre politique, dans un monde-de-vie politique partagé en commun, parce que tout droit dépend des conditions sociales-historiques dans lesquelles il est affirmé (65). De même que les droits formels sont des droits sans portée (le droit au travail ne suffi pas à trouver un emploi, et le droit à l'éducation ne signifie pas grand chose quand les pouvoirs publics n'ont pas les moyens financiers d'assurer la gratuité de l'instruction), l'individu en soi ne peut pas être un véritable sujet de droit. Les droits ne peuvent être que des prédicats de la citoyenneté. « Si l'homme accède à l'humanité en devenant citoyen, observe Myriam Revault d'Allonnes, c'est-à-dire en acquérant un statut politique et si, réciproquement, il perd ses qualités proprement humaines en perdant ce même statut, les droits de l'homme impliquent un exercice qui s'enracine dans l'être-citoyen » (66). Les hommes, inversement, ne peuvent acquérir de droits qu'au sein d'une politie déterminée, dans un contexte d'existence leur garantissant concrètement le pouvoir d'en bénéficier. Ce qui revient à dire qu'en dernière analyse, les droits affirment et expriment la différence entre les hommes, nullement leur identité (67).

Mais il faut aller plus loin, et s'interroger sur l'opportunité même de continuer à parler dans le langage des droits. La théorie des droits de l'homme étant intrinsèquement associée à l'idéologie libérale, toute tentative d'en donner une reformulation non libérale a de bonnes chances d'échouer. Mieux vaudrait réaliser que les droits qu'on évoque couramment ne sont pas tant des droits que des *devoirs* des gouvernants et, en contrepartie, des *capacités* et des *libertés* qu'il est légitime pour les gouvernés d'exiger si elles leur sont refusées.

Il n'est donc pas question, bien entendu, d'abandonner la défense des libertés à l'idéologie des droits de l'homme, et moins encore de critiquer cette dernière en vue de légitimer le despotisme. Il s'agit tout au contraire de montrer que la nécessaire lutte contre toutes les formes de tyrannie et d'oppression est une question fondamentalement politique qui, comme telle, doit être résolue politiquement. Il s'agit, en d'autres termes, d'abandonner la sphère juridique et le champ de la philosophie

morale pour affirmer que le pouvoir de l'autorité politique doit être limité, non parce que les individus jouissent par nature de droits illimités, mais parce qu'une politie où règne le despotisme est une mauvaise société politique, que la légitimité de la résistance à l'oppression ne dérive pas d'un droit inné, mais de la nécessité pour l'autorité politique de respecter la liberté des sociétaires, bref que les hommes doivent être libres, non parce qu'ils « en ont le droit », mais parce qu'une société où les libertés fondamentales sont respectées est *politiquement meilleure* — et en outre moralement préférable — qu'une société où elles ne le sont pas.

Cela implique de redonner à la citoyenneté conçue comme participation active à la vie publique, et non comme une notion instrumentalisable en vue de l'obtention des droits, la valeur d'un principe. « L'acceptation des réquisits minimaux d'un ordre politique démocratique — la stricte égalité des droits et des devoirs de chacun —, écrit à ce propos Jean-François Kervégan, impose de renoncer à toute fondation métaphysique, anthropologique ou même morale des droits de l'homme, et d'abord de ceux qui sont fondamentaux, au profit d'une fondation strictement politique, c'est-à-dire adossée au seul principe de l'égalité civique (et non pas naturelle, car rien n'est moins égalitaire que la "nature") des individus-citoyens » (68).

Cela conduit du même coup à réhabiliter la notion d'*appartenance* à une communauté politique, sans laquelle la liberté, l'égalité et la justice ne sont que des abstractions inopérantes. Loin d'enfermer l'individu ou de menacer son être, l'appartenance lui donne au contraire « la possibilité d'être une singularité signifiante », comme l'écrit Revault d'Allonnes, qui ajoute : « Pour fonder "politiquement" les droits de l'homme, il faut penser la politique et la citoyenneté, non pas seulement dans la perspective secondarisée d'une garantie des droits naturels subjectifs, mais aussi comme la condition primordiale qui fonde l'exercice effectif du vivre-ensemble. Mais — et les deux choses sont évidemment liées — il faut aussi revoir la question du fondement individualiste du social et penser la singularité individuelle en termes de *singularité d'appartenance* ou encore de *singularité plurielle*. Celle-ci ne prend pas appui sur le sol d'une fondation individuelle, mais sur celui d'une relation au monde commun. Car si le "droit d'avoir des droits" est inséparable de l'appartenance à une communauté politique organisée — qui de ce fait ne se réduit pas à une association d'individus —, la singularité irremplaçable d'un être humain ne tient pas à son fondement autosuffisant, mais aux appartenances qui rendent possible son individuation » (69).

Enfin, il faut abandonner l'idée qu'il y a nécessairement contradiction entre la liberté individuelle et la vie sociale et, parallèlement, redéfinir la liberté dans un sens conforme à ce que Benjamin Constant appelait la « liberté des Anciens », et Isaiah Berlin la « liberté positive », laquelle est indissociable d'une participation active à la vie publique, tandis que la liberté des Modernes ou liberté négative consiste en une série de droits permettant de se soustraire à cette obligation.

La liberté n'est pas seulement un pouvoir personnel. Elle a besoin pour s'exercer d'un champ social. C'est pourquoi l'on ne saurait se satisfaire de la définition figurant à l'art. 4 de la Déclaration des droits de 1789 : « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ». D'une part, l'autonomie individuelle et la libre expression des capacités et des mérites ne sont pas des droits subjectifs, mais

correspondent au contraire à une impérieuse nécessité politique et sociale. (L'éducation publique, par exemple, n'est nullement le résultat d'un quelconque « droit à l'éducation », faute de quoi elle serait gratuite mais facultative. Ce qui la rend obligatoire, c'est la reconnaissance que l'instruction constitue un bien social). D'autre part, la liberté individuelle n'est jamais accomplie dans une société qui n'est pas libre, ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de liberté privée sans liberté publique. « Le but des Anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie », écrit Benjamin Constant (70). Cela signifie que la liberté, elle aussi, est d'abord un problème politique — et non un problème de « droits ». Une telle liberté précède et conditionne la justice, au lieu d'en être le résultat.

Ajoutons que l'une des meilleures façons de défendre les libertés consiste à recourir au principe de subsidiarité, qui ne délègue à l'autorité supérieure que les seules tâches qui ne peuvent être accomplies aux niveaux inférieurs ou à l'échelon local, permettant ainsi d'en revenir à une conception plus rigoureuse du droit : établir (ou rétablir) le droit, ce n'est pas attribuer d'autorité à des individus le « droit » d'obtenir quelque chose, mais leur *donner* ce qui leur revient ou leur *rendre* individuellement et collectivement, de manière concrète, ce qui leur a été injustement soustrait par un tiers ou par l'Etat.

*

Les historiens voient souvent dans la *Magna Carta* anglaise du 15 juin 1215 le premier texte qui aurait énoncé « constitutionnellement » les droits de l'homme. Cette interprétation est anachronique. Tout comme la *Magna Charta* espagnole du roi Alphonse de Léon qui l'avait précédée, en 1188, la *Magna Carta* est un document qui se borne à établir politiquement des libertés politiques. Carl Schmitt souligne qu'elle n'est, « du point de vue historique, qu'un des nombreux exemples d'accords au Moyen Age entre prince et seigneurs féodaux » (71). Il s'agit en fait, sous forme de concession royale, d'un pacte de droit public qui garantit à l'aristocratie féodale un certain nombre de libertés et la met à l'abri d'éventuels abus du pouvoir royal. Il en va de même des actes d'*habeas corpus* de 1679 (garantie contre les arrestations arbitraires) et du *Bill of rights* de 1688, à propos desquels Schmitt écrit : « Ce sont des règlementatioins par pacte ou par loi des droits des barons ou des citoyens anglais qui ont revêtu au cours d'une évolution progressive le caractère de principes modernes, mais sans avoir le sens originel de droits fondamentaux » (72).

La liberté, en tout cas, est un concept européen dès l'origine. La Grèce ancienne fut la première à en proclamer les bienfaits. Mais c'est surtout dans le nord de l'Europe que sa valeur semble avoir été le plus constamment célébrée. Tacite, déjà, se disait frappé de constater que chez les Germains, les rois étaient élus et que le pouvoir de les désigner appartenait toujours à des assemblées. Les Germains, ajoute-t-il, ignorent l'impôt obligatoire et ne connaissent que les contributions volontaires. Ce que l'historien romain dit du statut des femmes montre également à quel point la liberté de la personne, dans les pays du Nord, a été reconnue depuis les temps les plus reculés.

En France, où la royauté ne cessa d'être élective qu'à partir de Louis IX, cet idéal

de liberté se maintint vivant durant tout le Moyen Age. Décrivant le régime féodal, Fustel de Coulanges écrit : « En haut de la hiérarchie, le roi était entouré de ses grands vassaux. Chacun de ces vassaux était entouré lui-même de ses propres feudataires et il ne pouvait pas prononcer sans eux le plus petit jugement […] Le roi ne pouvait ni faire une loi nouvelle, ni modifier les lois existantes ni lever un nouvel impôt sans le consentement du pays […] Si l'on regarde de près les institutions de ce régime et si l'on en observe le sens et la portée, on verra qu'elles étaient toutes dirigées contre le despotisme. Si grande que soit la diversité qui semble régner dans ce régime, il y a pourtant une chose qui en fait l'unité ; cette chose-là, c'est la hantise du pouvoir absolu. Je ne crois pas qu'aucun régime ait mieux réussi que celui-là à rendre l'arbitraire impossible […] La féodalité était une association d'hommes libres » (73).

La fin du régime féodal marqua le début de la désagrégation de ce système sous l'influence de l'autoritarisme romain et les coups de butoir de l'Etat central. Peu à peu, la royauté héréditaire mit en œuvre une centralisation juridico-administrative aux dépens des corps intermédiaires et des assemblées régionales. Tandis que la révolution communale consacrait le pouvoir de la bourgeoisie naissante, les parlements régionaux cessèrent d'être des assemblées de pairs pour devenir des réunions d'officiers royaux. Devenue absolue, la monarchie s'appuya sur la bourgeoisie pour liquider les dernières résistances de la noblesse.

Mais il y eut aussi toujours en France des théoriciens pour dénoncer le centralisme, la rationalisation juridico-administrative et l'absolutisme royal, simple décalque de l'absolutisme divin. Cette revendication se fit tantôt au nom des « lois fondamentales du royaume », tantôt en invoquant les anciennes libertés celtiques ou germaniques. Le système de la liberté a « été trouvé dans les bois », dira Montesquieu, afin de rappeler l'origine aristocratique et germanique de l'idée de liberté. Le même argument fut soutenu à partir de la fin du XVIIe siècle par tout le courant « germaniste » (Henry de Boulainvilliers, Le Laboureur, Louis Adrien Le Page), qui s'opposait alors avec force au courant « romaniste » (l'abbé Dubos, le marquis d'Argentons, Jacob Nicolas Moreau). A l'instar d'Althusius et des monarchomaques, grands adversaires des théories de Jean Bodin, ses partisans répétaient inlassablement que dans le passé les rois n'avaient jamais disposé du pouvoir absolu. Certains, comme Boulainvilliers (74), défendaient la doctrine de la souveraineté populaire et la thèse d'une nation originaire où la propriété était commune. Cette doctrine sera reprise plus tard par Augustin Thierry.

Un autre courant particulièrement intéressant est celui du républicanisme civique (ou humanisme civique), dont les principes essentiels ont été rappelés à l'époque contemporaine par des auteurs comme John G.A. Pocock, Quentin Skinner et, plus récemment Philippe Pettit. Cette école de pensée se réfère principalement à la tradition républicaine romaine (Salluste et Tite-Live), et plus lointainement à la Grèce (Polybe et Aristote), mais aussi à Machiavel, aux humanistes florentins et vénitiens, aux républicains anglais, ainsi qu'à Montesquieu, Rousseau et Jefferson (75).

En Angleterre, la théorie néoromaine de la liberté civile apparaît au XVIIe siècle. Ses représentants, Henry Parker, John Milton, Algernon Sidney et, surtout, James Harrington, exposent une conception strictement politique de la liberté, et défendent

la thèse d'une souveraineté parlementaire et populaire, ce qui leur vaudra d'être violemment attaqués par Thomas Hobbes. La notion de liberté civile est pour eux liée à l'idéal classique de la *civitas libera* ou « Etat libre », ranimé sous la Renaissance italienne par les défenseurs de la « *libertà* » républicaine, en particulier Machiavel dans ses *Discours sur l'histoire romaine de Tite-Live* (1514-19). Lorsqu'ils parlent de « droits et libertés naturels », ce n'est donc jamais en partant de l'individu, mais de ce que Milton et Harrington appellent « liberté commune » (*common liberty*), « gouvernement libre » (*free government*) ou « *commonwealth* ». Célébrant les « vertus civiques », les néoromains réhabilitent du même coup le politique dans la mesure où les institutions publiques peuvent contribuer à l'exercice de ces vertus (dont la cause première réside néanmoins dans les mœurs, les traditions et les pratiques sociales). Leur thèse principale est que l'homme ne peut être vraiment libre que dans un Etat libre. Ils rejettent donc la thèse selon laquelle la force coercitive serait seule à menacer les libertés individuelles, et soulignent que vivre collectivement dans un état de dépendance constitue déjà une source et une forme de contrainte. « Un Etat libre, écrit Quentin Skinner, est une communauté dans laquelle les actions du corps politique sont déterminées par la volonté de l'ensemble de ses membres » (76). Dans un tel Etat, les lois doivent être appliquées avec le consentement de tous les membres du corps politique, ce qui implique leur participation active à la vie publique, en même temps que le rejet de la monarchie comme de la tyrannie.

Dans une telle perspective, loin que la liberté soit appelée à se déployer de façon privilégiée dans une sphère privée toujours menacée par l'autorité politique, être libre signifie d'abord pouvoir prendre part aux décisions dont la vie sociale et politique est le lieu, en échappant à la contrainte et à la coercition, et contribuer ainsi au maintien des libertés collectives. La liberté devient alors une forme de relation sociale : je ne peux être libre sans que les autres membres de ma communauté le soient également. Cela signifie qu'il n'y a de liberté que partagée, et que les règles auxquelles se conforment les membres d'une communauté politique constituent leur possession commune. La loi, en outre, cesse d'être l'ennemie de la liberté, car l'intervention des pouvoirs publics peut aider à sa réalisation. La collectivité se gouverne elle-même, non en termes de droits, mais grâce à la participation de tous.

« Le premier trait distinctif d'une philosophie politique républicaine, écrit Jean-Fabien Spitz, est l'affirmation selon laquelle les droits dont disposent les citoyens ne sont pas fixés par une raison philosophique qui scrute une nature, mais par une délibération commune dans laquelle on s'efforce d'éliminer les partialités par leur confrontation naturelle et de parvenir à des normes que chacun peut trouver légitimes […] La règle n'est plus, de surcroît, l'expression des intérêts cumulés du plus grand nombre, mais d'une conviction partagée » (77). La république se compose ainsi « de citoyens qui ne se posent pas seulement la question des dispositions institutionnelles les plus favorables à l'avancement de leurs propres intérêts, mais aussi la question des normes d'une existence collective légitime et moralement acceptable » (78).

Jean-Fabien Spitz précise encore : « Les républicains […] refusent de concevoir les droits seulement comme des instruments nécessaires à l'accomplissement d'un ensemble de devoirs essentiels, fondés en nature et imposés de l'extérieur à toute

volonté humaine. Tout au contraire, ils souhaitent concevoir les droits comme le produit d'une délibération démocratique portant sur le genre de vie que nous voulons mener collectivement et sur les principes communs autour desquels les membres d'une république souhaitent s'unir […] Les républicains considèrent donc qu'il y a quelque chose de profondément erroné dans l'idée de droits non sociaux, antérieurs à toute délibération proprement politique : les droits ne sont pas des qualités attachées aux individus à l'extérieur de toute société politique, mais des qualités qui ne peuvent appartenir qu'à des citoyens ; ce ne sont pas des "atouts" naturels avec lesquels les individus pourraient couper les décisions des collectivités dont ils sont membres, mais des principes d'existence autour desquels les sociétés sont bâties » (79).

La théorie du républicanisme civique qui, dans les pays anglo-saxons, a progressivement été détrônée à partir du XVIIIe siècle par le libéralisme, a parfois été rapprochée des thèses de l'école communautarienne, dont elle s'écarte cependant sur certains points (notamment chez Philip Pettit).

Prolongeant à bien des égards la critique hegelienne de Kant, la critique communautarienne de l'idéologie des droits s'enracine dans une conception substantielle du bien. Les communautariens subordonnent le juste au respect d'un certain nombre de biens intrinsèques, constitutifs de la vie bonne, démarche antithétique de la conception libérale des droits. Affirmant que le discours des droits de l'homme ignore, non seulement la diversité culturelle, mais aussi la base sociale de l'identité personnelle, ils montrent que des droits appartenant à un sujet délié de tout lien communautaire, ou du moins toujours à même de révoquer les engagements qui en résultent, sont nécessairement vides de sens, puisque c'est au contraire le fait d'appartenir à une collectivité qui constitue l'horizon de sens à partir duquel il est possible d'avoir des droits : s'il n'y a pas de bien social commun, les droits octroyés aux individus ne sont qu'illusion (80).

La plupart des communautariens reconnaissent néanmoins les droits individuels, mais contestent la formulation qu'en donnent les libéraux. La critique de la conception libérale des droits emprunte chez eux généralement deux voies. La première consiste à montrer qu'en accordant un primat aux droits individuels, le libéralisme néglige la dimension communautaire de la vie humaine, qui est indispensable à la constitution de soi comme à la définition d'une vie bonne. La seconde réside dans le constat que les justifications avancées pour défendre cette priorité des droits individuels reposent sur des présupposés erronés concernant la nature humaine. Les communautariens contestent en outre le caractère autonome de la théorie des droits, et affirment qu'elle devrait pour le moins s'appuyer sur une théorie plus générale de l'action morale ou de la vertu, celle-ci ayant pour principal objet de s'interroger sur ce qu'il est bon d'être, et non sur ce qu'il est juste de faire (81).

Que l'on se réfère à la pensée antique ou à la tradition médiévale, au républicanisme civique ou aux acquis théoriques de l'école communautarienne, les sources ne manquent pas, en tout cas, qui permettent de fonder la nécessaire liberté sans recourir à l'idéologie libérale, et de la défendre de façon plus cohérente, plus assurée, que ne le fait le discours des droits de l'homme. C'est au-delà de ce

discours que doit s'affirmer, pour reprendre la belle formule de Pierre Chaunu, « la capacité de dire *nous* authentiquement, donc de résister au *je* absolu ».

A. B.

1. Cf. *De la démocratie en Amérique*, UGE, 1969, 4e partie, chap. 6, pp. 360-364.

2. *L'impérialisme*, Fayard, 1982, p. 292. Dans cet ouvrage, Hannah Arendt lie directement sa critique de la théorie des droits de l'homme à une dénonciation du totalitarisme, présenté lui-même comme atomisation du social et égalisation forcée de tous les individus.

3. *Droit, communauté et humanité*, Cerf, 2000, pp. 92-93. Le caractère abstrait de la formule est spécialement marqué en français (« droits de l'homme »), moins en allemand, qui parle des « droits des hommes » (*Menschenrechte*), ou en encore en anglais, en espagnol et en italien, qui utilisent un adjectif au lieu d'un nom (*human rights*, *derechos humanos*, *diritti umani*).

4. *La démocratie contre elle-même*, Gallimard-Tel, 2002, pp. 20-21.

5. « L'empire de la morale », in *Commentaire*, automne 2001, p. 507.

6. *Démocratie : le risque du marché*, Desclée de Brouwer, 2002, p. 176.

7. Sur l'inflation des droits, cf. F. Ost et M. Van de Kerchove, *Le système juridique entre ordre et désordre*, PUF, 1988 ; Stamatios Tzitzis, « Droits de l'homme et droit humanaitaire », in Henri Pallard et Stamatios Tzitzis (éd.), *Droits fondamentaux et spécificités culturelles*, L'Harmattan, 1997, pp. 41-62.

8. *Les principes philosophiques du droit politique moderne*, PUF, 1997, p. 274.

9. *Le politique et ses enjeux*, Découverte-MAUSS, 1994, p. 151.

10. Art. cit., p. 502.

11. Il a néanmoins été préparé par la lente évolution du droit international qui, au moins depuis le traité de Versailles (1919), s'est de plus en plus éloigné des règles de l'ancien *jus publicum europaeum*. Dès 1917, le président américain Woodrow Wilson avait introduit dans le droit international une conception discriminatoire de la guerre qui fait de la « guerre juste » l'équivalent d'une croisade. Sur ce vaste sujet, cf. Carl Schmitt, *Le Nomos de la Terre dans le droit des gens du « jus publicum europaeum »*, PUF, 2000.

12. Cf. Tzvetan Todorov, « Les illusions d'une justice universelle », in *Le Monde des débats*, mai 2001, p. 27. Le plus révélateur est que, lorsque les grandes puissances jugent qu'elles pourraient un jour devoir se soumettre elles aussi à la loi générale, elles font brusquement marche arrière. C'est ainsi que les Etats-Unis ont constamment promu le respect des droits de l'homme à l'extérieur de leurs frontières, tout en contestant que les mêmes normes puissent s'appliquer à eux. Ils ont exigé la comparution du Serbe Milosevic devant le Tribunal pénal international, tout en faisant savoir que, pour leur part, ils ne reconnaissaient pas cette juridiction. Cf. Stanko Cerovic, « Le TPI, instrument de l'empire américain », in *Le Monde des débats*, mai 2001, p. 26. A propos du droit d'ingérence humanitaire, David B. Rivkin Jr. et Lee A. Casey écrivaient récemment qu'il « pourrait bien s'avérer l'une des armes les plus puissantes jamais utilisées contre les Etats-Unis », car « il pourrait saper le leadership américain au sein du système global hérité de la guerre froide » (« The Rocky Shoals of International Law », in *The National Interest*, hiver 2000-01, pp. 36 et 38). Comme alternative, les auteurs exprimaient le vœu que les Etats-Unis « travaillent activement à façonner le droit international de façon telle qu'il serve [leurs] intérêts nationaux et soit conforme à [leurs] fondements philosophiques » (ibid., p. 41).

13. *La notion de politique*, Flammarion-Champs, 1992, p. 96.

14. *Contre l'Etat, la politique*, La Dispute, 1999, p. 104.

15. *Politique et impolitique*, Sirey, 1987, p. 198.

16. *Le Monde*, 17 septembre 2002.

17. *Théorie de la Constitution*, PUF, 1993, p. 302. La culture des droits, résume Charles Taylor, est une culture triplement individualiste : « Elle valorise l'autonomie ; elle accorde une place importante à l'exploration de soi, en particulier des sentiments ; et ses conceptions de la vie bonne impliquent, en général, l'engagement personnel. Il s'ensuit que, dans son langage politique, elle formule en termes de droits subjectifs les libertés dues aux individus. A cause de son penchant égalitaire, elle conçoit ces droits comme universels » (*Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, 1998, pp. 389-390).

18. « Questions de politique », in Michel Garcin (éd.), *Droit, nature, histoire. Michel Villey, philosophe du droit*, Presses universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence 1985, p. 170.

19. Pierre Manent, *Naissance de la politique moderne*, Payot, 1977, p. 11.

20. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, 1998, p. 81.

21. *Théorie de la Constitution*, op. cit., p. 296.

22. Cf. Marcel Gauchet, *La révolution des droits de l'homme*, Gallimard 1988 ; Stéphane Rials (éd.), *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Hachette, 1989.

23. *Emile ou l'éducation*, Garnier, 1964, livre I, p. 9.

24. Préface à Ladan Boroumand, *La guerre des principes. Les assemblées révolutionnaires face aux droits de l'homme et à la souveraineté de la nation, mai 1789-juillet 1794*, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1999, p. 8. Cf. aussi Elisabeth Guibert-Sledziewski, « L'invention de l'individu dans le droit révolutionnaire », in *La Révolution et l'ordre juridique privé. Rationalité ou scandale ? Actes du colloque d'Orléans*, CNRS-Université d'Orléans et PUF, 1988, pp. 141-149.

25. « A propos de la question juive », in *Philosophie*, Gallimard-Folio, 1982, p. 73. Depuis les *Réflexions sur la question juive* (1843) jusqu'aux écrits de la maturité, Marx ne reviendra jamais sur ce jugement. Par la suite, il ne dénoncera pas seulement les droits de l'homme comme des droits formels, mais aussi comme des droits tout courts, laissant ainsi entendre que ce n'est pas en termes de droit qu'il faut penser le politique. Cf. Bertrand Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, PUF, 1989, pp. 97-112 ; Georg Lohmann, « La critica fatale di Marx ai diritti umani », in *Studi Perugini*, janvier-juin 1998, pp. 187-199.

26. Ibid.

27. « Droits de l'homme et politique », in *L'invention démocratique*, Fayard, 1981, p. 66.

28. *L'Etat séducteur. Les révolutions médiologiques au pouvoir*, Gallimard, 1993, p. 161.

29. Op. cit., p. 191. Freund en conclut qu'on ne peut même pas dire d'une Déclaration des droits de l'homme qu'elle appartient au droit naturel, dans la mesure même où ces droits ne peuvent entrer en vigueur qu'à partir du moment où ils ont été proclamés : « Nous sommes en présence d'un droit dont la nature reste indéterminée » (ibid., p. 192).

30. « Les tâches de la philosophie politique », in *La Revue du MAUSS*, 1er sem. 2002, p. 292.

31. D.D. Raphael, *Problems of Political Philosophy*, Macmillan, London 1970.

32. Jean-François Kervégan, « Démocratie et droits de l'homme », in Gérard Duprat (éd.), *L'ignorance du peuple. Essai sur la démocratie*, PUF, 1998, p. 48.

33. Ibid.

34. « *Lofty ideals* », comme l'écrit Maurice Cranston, in *Human Rights Today*, Ampersand, London 1962.

35. *La route de la servitude*, Librairie de Médicis, 1946.

36. *Essais sur le politique*, Seuil, 1986.

37. « Plus il y a de justice, moins il y a de liberté, écrit Max Horkheimer. Si l'on veut aller vers l'équité, on doit interdire aux hommes de nombreuses choses […] Mais plus il y a de liberté, plus celui qui déploie ses forces avec une habileté supérieure à celle des autres sera finalement capable de les asservir, et ainsi moins il y aura de justice » (*Théorie critique*, Payot, 1978, p. 358).

38. *La Croix*, 1er mars 1990.

39. Art. cit., p. 42.

40. *Le dépérissement de la politique. Généalogie d'un lieu commun*, Flammarion-Champs, 2002, p. 284.

41. *Théorie de la Constitution*, op. cit., p. 306.

42. Op. cit., p. 284.

43. *Philosophie des droits de l'homme*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1987, p. 15.

44. Art. cit., p. 43.

45. Cf. Robert Bork, « The Limits of "International Law" », in *The National Interest*, hiver 1989-90, p. 10.

46. *Le droit des peuples*, PUF, 1986, p. 52.

47. Sur l'incompatibilité des fondements doctrinaux du libéralisme et de la démocratie, cf. Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, op. cit. « La démocratie et le libéralisme sont incompatibles, écrit Paul Piccone : les valeurs libérales ne sont légitimes que lorsqu'elles n'ont pas été imposées d'en haut par un gouvernement central prétendant tout savoir » (« Ten Counter-Theses on the New Class Ideology. Yet Another Reply to Rick Johnstone », in *Telos*, printemps 2001, p. 153).

48. « Républicanisme et droits de l'homme », in *Le Débat*, novembre-décembre 1997, p. 65.

49. « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », in *Le Débat*, juillet-août 1980, texte repris in *La démocratie contre elle-même*, op. cit., pp. 1-26.

50. Ibid., pp. 17-18.

51. Ibid., p. 26.

52. « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », in *Le Débat*, mai-août 2000, texte repris in *La démocratie contre elle-même*, op. cit., pp. 326-385.

53. Ibid., p. 335.

54. Ibid., p. 378.

55. Ibid., p. 381.

56. « Les tâches de la philosophie politique », art. cit.

57. Art. cit., p. 501.

58. *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, 1995, p. 148.

59. Hannah Arendt, *L'impérialisme*, op. cit.

60. Op. cit., p. 283.

61. Jacques Maritain, *Les droits de l'homme*, Desclée de Brouwer, 1989, p. 84.

62. *Ethique à Nicomaque*, V, 3, 1129 b 17-18.

63. *Système de politique positive*, vol. 2, L. Mathias, 1851-54, p. 181.

64. « La notion de droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », in *Diogène*, octobre-décembre 1982, p. 100.

65. Cf. Michael Walzer, *Sphères de justice*, Seuil, 1987, qui montre que l'égalitarisme abstrait ne permet pas de penser la justice, pour la simple raison que la question de la justice ne peut être posée que par rapport à une communauté déterminée.

66. Op. cit., p. 291.

67. Cf. Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Gallimard, 1967, pp. 216-218.

68. Art. cit., p. 51.

69. Op. cit., pp. 294-295.

70. *Cours de politique constitutionnelle*, vol. 1, Didier, 1836, p. 539.

71. *Théorie de la Constitution*, op. cit., p. 178.

72. Ibid., p. 295.

73. « Considérations sur la France » [1870-71], cité in François Hartog, *Le XIXe siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, Seuil-Points, 2001, pp. 307-309. Fustel réfute au passage l'objection qu'on pourrait lui faire en arguant du servage : « Le servage, loin d'avoir été l'essence de la féodalité, ne fut même jamais une institution féodale […] Non seulement ce ne fut pas le régime féodal qui créa la servitude, ce fut au contraire lui qui, à la longue, le fit disparaître » (ibid., p. 309).

74. *L'histoire de l'ancien gouvernement de la France*, 3 vol., Amsterdam-La Haye 1727.

75. Cf. John G.A. Pocock, *Le moment machiavélien*, PUF, 1997 ; Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford 1997 ; Quentin Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, Seuil, 2000. Cf. aussi Jean-Fabien Spitz, *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, PUF, 1995.

76. Op. cit., p. 25.

77. « Républicanisme et droits de l'homme », art. cit., p. 51.

78. Ibid.

79. Ibid., p. 52.

80. Cf. notamment Alasdair MacIntyre, *Après la vertu. Etude de théorie morale*, PUF, 1997 ; Charles Taylor, *La liberté des modernes*, PUF, 1997 ; *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, op. cit. ; Michael Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, Seuil, 1999. Pour une critique plus générale du « discours des droits », cf. aussi Richard E. Morgan, *Disabling America. The « Rights Industry » in Our Time*, Basic Books, New York 1984 ; Joseph Ratz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986 ; Mary Ann Glendon, *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, Free Press, New York 1991.

81. Le droit de propriété, par exemple, ne saurait être déclaré juste en soi, indépendamment des usages bons ou mauvais qui en sont faits. Cf. Charles Taylor, « Atomism », in A. Kontos (ed.), *Powers, Possessions and Freedom. Essays in Honour of C.B. Macpherson*, University of Toronto Press, Toronto 1979.